

Il filosofo e la città

di Raffaella Colombo

Abstract

If the few sources at our disposal on the life and the works of Hypatia of Alexandria leave many unanswered questions about her role on the history of philosophy, her death, brought about by a Christian mob, gives space to some possible analogies between the Alexandrine philosopher and Socrates, timeless paradigm of injustice against the wise. This paper, following Leo Strauss's analyses on classical political philosophy, aims to inquire this suggestion to reveal the hard, if not impossible, relationship between philosophy, place of an anarchist and irreligious search, and the city, place of an endless struggle between different traditions.

Ci sono figure che assumono forma solo attraverso il lento, stratificato e spesso contraddittorio lavoro di definizione operato da altri. La figura di Ipazia è senza dubbio una di queste. Poiché nulla di scritto è rimasto a testimoniare il suo pensiero, la sua vicenda filosofica e umana si è aperta a interpretazioni ciclicamente diverse, interpretazioni spesso condizionate da presupposti o pregiudizi ideologici che hanno portato ad amplificare o al contrario a sminuire la sua influenza nella formazione e trasmissione del pensiero neoplatonico alessandrino e il suo ruolo nella storia della filosofia. Per evitare che la ricostruzione di un'assenza si trasformi nella generazione di un simbolo plasmato da interessi postumi, credo sia opportuno ricercare l'autenticità della storia di Ipazia nell'evento che ha realmente permesso la sopravvivenza del suo ricordo, vale a dire la sua morte. Non che questa sia priva di ambiguità: attribuire in modo esclusivo la responsabilità dell'omicidio della filosofa al vescovo Cirillo, alla corte imperiale di Alessandria o, genericamente, al fanatismo cristiano e alla disperazione di una folla irrazionale è impresa difficile. Ciò che conta, tuttavia, è non considerare quella violenza come un atto folle maturato in un tempo difficile contro una vittima designata in modo casuale, quanto scorgervi la reazio-

ne brutale a una scelta di vita volta a coniugare riflessione teorica e pratica politica, filosofia e presenza attiva all'interno della città.

Una città, in questo caso l'Alessandria del V secolo d.C., attraversata da fortissime tensioni: la repressione dei culti elennici e lo scontro tra ebrei e cristiani cavalcato da Cirillo per accrescere il potere politico dell'episcopato locale sono sintomi di una crisi che trova nell'omicidio di Ipazia il suo sfogo finale, non certo perché con la sua morte si annulli ma, piuttosto, perché con la sua morte essa assume un valore transstorico, un significato che trascende la contingenza di quel particolare momento per farsi emblema della violenza che attende, in forma più o meno radicale, chi, come Ipazia, unendo una profonda saggezza alla capacità di stare nel mondo per discutere del mondo, si fa bersaglio, al culmine del conflitto, dell'invidia e del risentimento della massa e dei capi. Perché la filosofa, "donna colta e bellissima" nelle parole di Toland, è espressione di un privilegio particolarmente pericoloso per chi lo porta: un privilegio sociale e culturale insieme che le permise di superare il padre Teone nella matematica e nell'astronomia, di farsi guida per i suoi discepoli e riferimento morale all'interno della città. Un privilegio destinato a trasformarsi in condanna quando la moltitudine, guidata non soltanto da fanatismo e frustrazione ma anche da una precisa strategia politica giocata sulla calunnia, farà di Ipazia il simbolo dell'antico sistema religioso e filosofico da abbattere per consolidare il nuovo fronte politico-teologico cristiano.

Come ricorda Socrate Scolastico:

Fu in quel tempo che insorse l'invidia. Siccome [Ipazia] conversava a lungo con Oreste, contro di essa si concitò la calunnia fra il volgo cristiano, come se lei si frammettesse nella riconciliazione tra Oreste e il vescovo. Un gruppo di uomini dall'animo acceso, guidato da Pietro, che era lettore, avendo cospirato contro la donna, la osservò quando ritornava a casa. Gettandola fuori dalla sua cuccetta, la condussero nella chiesa chiamata Cesareo e, spogliandola delle sue vesti, le gettarono addosso delle macerie.

Dopo averla sbranata bruciarono le sue membra nel luogo chiamato Chinaron.¹

Ipazia cade dunque vittima dell'invidia e di un gioco di potere fatto di rapporti da consolidare e folle da soddisfare col sangue. Ed è a partire da questo dato che la sua morte può essere compresa e la sua vita, affrancata da etichette e meriti difficili da provare, può farsi semplicemente emblema di una tensione sempre viva: quella tra il filosofo e la città, tra la ricerca volta alla verità e i fragili equilibri che fondano ogni società. Proprio per questo, allora, può essere utile pensare a Socrate, maestro ideale di Ipazia e ideale modello di ogni ingiustizia commessa contro la ragione, per comprendere anche la storia della filosofa alessandrina, donna che si consegna, nella morte, a un destino capace di superare il suo tempo e di dare unità ai molti frammenti che hanno dato forma (o forme) al suo volto.

Le maschere di Socrate

Tra gli studiosi che più si sono occupati del rapporto tra ricerca filosofica e potere politico vi è, senza dubbio, Leo Strauss (1899-1972). I suoi studi sul "problema Socrate" rivelano in modo esemplare il punto fondamentale della sua intera produzione, vale a dire l'impossibilità per la filosofia di farsi bene effettivamente utile all'agire quotidiano e al vivere associato, nonché il pericolo che il filosofo corre quando, illudendosi di poter essere guida per la città, espone il suo pensiero costituzionalmente anarchico alla massa di non-filosofi. Si tratta, è evidente, di una posizione elitaria e radicalmente pessimistica ma capace, sulla scorta dell'analogia tra la condanna di Socrate e l'omicidio di Ipazia, di rivelare l'eterno e tragico ritorno della persecuzione nei momenti di crisi. Attraverso l'analisi straussiana delle *Leggi* e della *Repubblica* di Platone e delle *Nuvole* di Aristofane, sarà dunque possibile cogliere la natura

¹ Socr. *Hist. Eccl.*, VII, 15.

del conflitto tra i bisogni della città, essenzialmente rivolti alla sicurezza e alla creazione di una nietzscheana “atmosfera protettiva” teoligico-politica, e i bisogni del filosofo, individuo solitario e, nella solitudine, libero.

Ora, uno degli ultimi scritti di Strauss, un saggio sulla *Guerra del Peloponneso* composto due anni prima di morire, si chiude con queste parole che riassumono in quali termini la filosofia, in particolare la filosofia politica, dovrebbe sempre guardare la “città”:

Ciò che è “primo per noi”, infatti, non è la comprensione filosofica della città, ma la comprensione inerente alla città in quanto tale, alla città prefilosofica, secondo la quale la città si considera soggetta e al servizio del divino, un divino compreso in termini tradizionali e che essa venera. Solo se partiamo da questa considerazione saremo disponibili all’impatto con la questione cruciale che è coeva alla filosofia, sebbene i filosofi non la pronuncino frequentemente: la questione *quid sit deus*.²

La città, nella sua comprensione non scissa dalla sua costituzione, non si domanda “che cosa sia dio”, poiché concepisce la sua vita in continuità con il divino, si concepisce precisamente come “soggetta e al servizio al divino”. È solo con la nascita della filosofia che la questione del “che cos’è” diviene centrale poiché la filosofia trova la sua essenza nell’elevarsi da “ciò che è primo per noi” a “ciò che è primo per natura”. È dunque richiesta di comprensione rivolta al principio, al fondamento di ogni cosa. Una richiesta tanto preziosa, quanto pericolosa. Quella pienezza che plasma la forma della vita sociale nel suo regime, nelle sue norme, nella sua tradizione come insieme che non separa l’origine dallo sviluppo, viene posta in dubbio dall’indagine del filosofo che è ascesa verso qualcosa di non immediatamente dato, qualcosa che si pone al di sopra, o al di fuori, della città “prefilosofica”. Ma questa inda-

² L. Strauss, “Su *La guerra del Peloponneso* di Tucidide”, in *La città e l’uomo*, a cura di C. Altini, Marietti, Genova-Milano 2010, p. 346.

gine, per quanto preziosa dal punto di vista razionale, può essere minacciosa per la forza e la coesione del popolo, per il suo sentirsi al servizio del divino come presenza effettiva. Ecco perché, ricorda Strauss in chiusura del passo citato, i filosofi classici non pronunciano frequentemente la domanda *quid sit deus*, che è poi la formula con cui si esprime la richiesta più alta di comprensione del tutto, la presunzione che tutto sia, dal punto di vista umano, intelligibile. Ecco perché lo stesso prototipo del filosofo classico, Socrate, faceva professione di ignoranza e proclamava di non poter giungere a una conoscenza completa del tutto.

Eppure questa prima richiesta, per quanto prudente, della filosofia nascente, segna già il momento in cui Atene, culla del nuovo atteggiamento verso il mondo, si separa da dio come presenza che non chiede la conoscenza, dalla natura come ciò in cui l'uomo è semplicemente immerso, preparando il terreno alla futura doppia radice dell'Occidente, quella greca e quella biblica. Perché, come ricorda Strauss in *Progresso o ritorno?*, «ciò che distingue la Bibbia dalla filosofia greca è il fatto che la filosofia greca si basa sulla seguente premessa: esiste qualcosa come la natura, o le nature – una nozione che non ha alcun equivalente nel pensiero biblico»³, un concetto da indagare che si allontana irreversibilmente da quell'ideale prefilosofico, e dunque anche biblico, di natura, che può essere espresso con termini come “costume”, “maniera”, “via abituale”. Se è vero che la filosofia nasce dalla meraviglia di fronte al mondo, è allora vero, assumendo il punto di vista straussiano, che l'uomo devoto, l'uomo prefilosofico o non filosofo, non si stupisce di fronte a nulla poiché semplicemente accetta tutto ciò che accade come espressione della volontà divina. Non chiede al mondo che lo circonda di essere regolare nelle sue leggi, o di lasciarsi conoscere per diventarlo; il mondo, per lui, coincide con la legge che conosce da sempre, con la legge che deriva dagli antenati, con la legge che deriva da Dio. *Theos*

³ L. Strauss, “Progresso o ritorno?”, in *Gerusalemme e Atene*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, p. 65.

nomos in cui ogni cosa è compresa, anche il miracolo come evento “naturale” e, in ogni caso, non discutibile.

Questa frattura tra domanda e accettazione del già dato si realizza, come si diceva, all'interno dello stesso mondo greco. È allontanandosi dalle cosmogonie e dalle teogonie di Esiodo e Omero che i primi filosofi cominciano a interrogare il mondo, ed è sul percorso tracciato da loro che la filosofia socratico-platonica comincia il suo cammino di ricerca su ciò che è Bene e Giusto al di là delle opinioni. Ma, sostiene Strauss, questa ricerca è condotta per via obliqua, bilanciando verità pubblica e verità privata o, per dirla in altro modo, è condotta nella consapevolezza che la città non cessa di essere “prefilosofica” perché il filosofo vi ha messo piede. Il Platone di Strauss, lontano dall'essere il padre dell'idealismo, è piuttosto un maestro del realismo politico che, al dialogo sull'impossibilità della città giusta, la *Repubblica*, fa seguire il dialogo sulla città possibile, vale a dire le *Leggi*, «l'opera più politica di Platone [...]»⁴, il solo dialogo che si apra con la parola «dio»⁵ e l'opera, vale la pena ricordarlo, che Avicenna aveva riconosciuto come fonte dell'analisi della profezia e della legge divina.

La breve introduzione straussiana all'opera, pubblicata postuma nel 1975, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, contiene alcune suggestioni importanti: per prima cosa, le *Leggi* sono precedute dal *Minosse*, solo dialogo in cui Socrate pone la questione «che cos'è la legge?»; in secondo luogo, il posto tradizionalmente occupato da Socrate è qui affidato allo straniero ateniese. Strauss non crede, come invece aveva sostenuto Aristotele, che lo straniero ateniese sia, di fatto, Socrate, e giustifica in questo modo il cambiamento:

Il carattere politico enfaticamente rimarcato delle *Leggi* potrebbe spiegare perché quest'opera è l'unico dialogo pla-

⁴ L. Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, p. 5.

⁵ Cfr. Platone, *Le leggi*, 624a, tr. it. di F. Ferrari e S. Poli, BUR, Milano 2005.

tonico in cui non compare Socrate, proprio perché a Socrate era stato proibito dal suo *daimon* di impegnarsi nell'attività politica (*Apologia di Socrate*, 31c3-32a3).⁶

Insomma Socrate, filosofo per eccellenza, può condurre il gioco nella *Repubblica* perché si tratta di fondare una città solo nel “discorso”, cioè non nei fatti, mentre nelle *Leggi* si deve elaborare un codice, dare forma scritta ed esistenza concreta alle norme.⁷ E l'attenzione teologica con cui il dialogo si apre, che è poi manifestazione di enorme sensibilità politica, conferma l'intuizione che dietro lo straniero ateniese non possa nascondersi il maestro di Platone. Se la città ideale delineata nella *Repubblica*, con il suo governo retto dai saggi, poneva il comando imperioso del Giusto sui cittadini, dipingendo con questo il ritratto impossibile, visti i limiti “naturalisti” della vita associata, di un ordinamento davvero ed esclusivamente filosofico, le *Leggi*, attraverso le parole dello straniero che, lentamente, discute e convince i suoi anziani interlocutori, Clinia e Megillo, rappresentano il tentativo di dare forma a una costituzione capace di creare unità fra i cittadini attraverso un'educazione non più volta alla creazione dell'uomo perfetto ma, semplicemente, del buon cittadino. In sostanza, l'intransigenza filosofica del precedente dialogo platonico si tramuta, nelle *Leggi*, in una maggiore moderazione e in una maggiore attenzione per quei sistemi di ricompensa e punizione che possono migliorare i cittadini.

Per comprendere la differenza tra i due dialoghi e la superiorità politica delle *Leggi* sulla *Repubblica* (ovviamente non superiorità assoluta, ma superiorità rispetto a ciò che è più importante per la città) basterà semplicemente notare che nel secondo dialogo è protagonista la domanda su cosa sia la giustizia, mentre nel primo Platone e le sue maschere si occupano di norme. Ora, nel I libro della *Repubblica* si susseguono tre argomenti su che cosa sia la giustizia: quello

⁶ L. Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, cit., p. 6.

⁷ Cfr. *ibid.*

dell'anziano Cefalo, per cui la giustizia coincide con il «dire la verità e ridare le cose ricevute»⁸ così da non dover temere le punizioni divine dopo la morte; quello di suo figlio Polemarco, per cui è giusto fare del bene agli amici e fare del male ai nemici; e, infine, il noto argomento di Trasimaco per cui la giustizia «non è altro che l'utile del più forte»⁹. L'opinione di Cefalo appartiene, evidentemente, a una concezione tradizionale in cui gioca un peso rilevante l'essere in pace con gli uomini e gli dèi. Non a caso, terminato il suo discorso, il vecchio Cefalo «s'avvia ai suoi sacrifici»¹⁰. Quella di Polemarco consiste invece nell'aiutare i propri amici, cioè i propri concittadini, e nel recare danno ai propri nemici. Ma, obietta Socrate, danneggiando un altro uomo lo si rende più ingiusto, e questa non può essere l'azione degna dell'individuo giusto e sapiente¹¹. Trasimaco, infine, sostiene il suo argomento con queste parole:

Ciascun governo istituisce leggi (*nomoi*) per il proprio utile; la democrazia fa leggi democratiche, la tirannide tiranniche e allo stesso modo gli altri governi. E una volta che hanno fatto le leggi, proclamano che il giusto per i governati è ciò che è invece il loro proprio utile, e chi se ne allontana lo puniscono come trasgressore della legge ed ingiusto. Questo, mio ottimo amico, è quello che dico giusto, il medesimo in tutte quante le *poleis*, l'utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza. Così ne viene, per chi sappia ben ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre identico all'utile del più forte.¹²

La replica di Socrate è tesa a questo punto a dimostrare che l'ingiusto, spinto dalla sola volontà di primeggiare, è un ignorante, e dunque che il sofista Trasimaco stava esaltando, contro i suoi interessi, l'ignoranza. In secondo luogo, il filosofo afferma che il regno del più in-

⁸ Platone, *Repubblica*, 331d-e, tr. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁹ *Ibid.*, 338c.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 331d-e

¹¹ Cfr. *ibid.*, 335a-336a.

¹² *Ibid.*, 338e-339a.

giusto è destinato a fallire poiché, senza un minimo di giustizia, nemmeno una banda di predoni potrebbe sopravvivere a lungo¹³. Eppure, se il discorso socratico finisse qui, non potremmo dire che la sua giustizia si sia rivelata diversa da quella di Trasimaco: in fondo, Socrate ha soltanto dimostrato che un comportamento giusto è più utile di un comportamento ingiusto, ma sempre di utilità si sta parlando. Perché il discorso si elevi, occorre rispondere alla domanda “che cos’è la giustizia”. La risposta alla domanda può giungere solo dalla descrizione della città ideale come specchio della tripartizione dell’anima dell’uomo: al vertice staranno i filosofi, cioè la saggezza che corrisponde alla parte razionale dell’anima; poi i guardiani che possiedono il coraggio, parte irascibile dall’anima; e, infine, il popolo, o classe dei lavoratori, che rimanda alla parte concupiscibile. L’armonia tra queste classi darà forma alla città giusta, così come un’anima giusta è data dal comando della ragione sulle altre parti.

Il problema, per Strauss, è che di fatto però Socrate non ha risposto a nulla. Anche al termine della *Repubblica*, il filosofo si ritrova esattamente dove si trovava al termine del primo libro quando affermava di aver provato che la giustizia è benefica, senza aver tuttavia conoscenza della sua natura, del suo “che cosa”. Tutto ciò che abbiamo, secondo l’interpretazione straussiana, è la messa a fuoco della natura della giustizia come giusto ordine dell’anima ma, si chiede:

Come è possibile conoscere il giusto ordine dell’anima se non si conosce la natura dell’anima? Ricordiamo ancora una volta che il parallelismo tra la città e l’anima, la premessa della dottrina dell’anima enunciata nella *Repubblica*, è evidentemente discutibile, se non insostenibile. La *Repubblica* non può mettere in luce la natura dell’anima perché fa astrazione dal corpo e dall’eros; facendo astrazio-

¹³ Cfr. *ibid.*, 351c-d. «Secondo te, uno stato o un esercito o una banda di predoni o di ladri o qualsiasi altro gruppo di persone associate per un’impresa giusta, riuscirebbero a combinare qualcosa se i loro componenti si facessero reciprocamente ingiustizia?».

ne dal corpo e dall'*eros*, la *Repubblica* fa in realtà astrazione dall'anima; la *Repubblica* fa dunque astrazione dalla natura; quest'astrazione è necessaria se la giustizia, in quanto dedizione completa al bene comune di una particolare città, deve essere lodata come degna di essere scelte per se stessa». ¹⁴

Dire che la *Repubblica* fa, in ultima istanza, astrazione dalla natura significa dire che la città giusta è contro natura, contraria cioè ai bisogni dei non filosofi. La città giusta non ha forza erotica agli occhi del popolo ed essa «non esercita alcuna attrazione se non su coloro che amano la giustizia a tal punto da voler distruggere la famiglia» ¹⁵. Chi può amare la giustizia in questo senso? Chi può amare la giustizia come una cosa degna “di per se stessa”? Il filosofo, vale a dire il solo individuo «giusto nel senso in cui può essere giusta la città giusta: egli è autosufficiente, veramente libero, e la sua vita è così poco consacrata al servizio degli altri individui quanto la vita della città è consacrata al servizio delle altre città» ¹⁶. Ma la città nella sua esistenza concreta, la città nella sua comprensione prefilosofica ed eternamente non filosofica, non può sopravvivere a un'indipendenza di questo tipo, a un ordine che, forse, realizza ciò che è giusto ma in modo assolutamente non desiderabile. La città, per essere felice di una felicità umana e non filosofica, deve avere i caratteri della devozione verso leggi in cui vede il divino (o *anche* il divino), non del corpo che si sottomette alla ragione solo per “amore” della giustizia e che in questo si costituisce. Ecco perché, per Strauss:

Socrate mostra nella *Repubblica* quale carattere dovrebbe possedere la città per poter soddisfare i bisogni più elevati dell'uomo. Permettendoci di vedere che la città costruita in maniera conforme a questa esigenza non è possibile, Socra-

¹⁴ L. Strauss, “Sulla *Repubblica* di Platone”, in *La città e l'uomo*, cit., p. 215.

¹⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶ *Ibid.*

te ci permette di vedere i limiti essenziali, la natura, della città.¹⁷

I bisogni più elevati dell'uomo non coincidono con i suoi bisogni più immediati, né la sensibilità filosofica coincide con la percezione che la città ha di se stessa. Mentre quest'ultima ricerca certezze, la filosofia coltiva la ricerca come sola ragione. Per questo, nella lettura straussiana, Trasimaco che si dimostra insofferente nei confronti del modo di fare di Socrate, nei confronti del suo interrogare piuttosto che dare risposte¹⁸, dimostra che:

Trasimaco è la città. Ed è perché egli è la città che sostiene la tesi della città sulla giustizia: Trasimaco è in collera con Socrate per la sua tacita opposizione alla tesi della città. Ma evidentemente Trasimaco non è la città. Egli è solo una caricatura della città, un'immagine distorta della città, una sorta di imitazione della città: Trasimaco imita la città, svolge il ruolo della città. Egli può interpretare il ruolo della città perché ha qualcosa in comune con la città. Essendo un retore, egli ricorda il sofista e il sofista *par excellence* è la città.¹⁹

Il sofista Trasimaco dà voce alla parte irascibile della città, attacca Socrate e lo invita a parlare chiaramente, senza dissimulare il discorso dietro l'ironia, esattamente come potrebbe fare la moltitudine di fronte a una verità oscura, o semplicemente inutile per il bene comune immediato, per il bene comune per come può essere concepito da chi vive secondo l'opinione. Trasimaco "imita", accresce alcuni tratti della città e

¹⁷ *Ibid.*, p. 216.

¹⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, 337c-e, cit.: «Che ciance son queste, Socrate, che andate facendo da un pezzo? E in quali sciocchezze vi state perdendo con questa sequela di complimenti reciproci? Se invece vuoi sapere che cosa è il giusto, non limitarti a interrogare e non menare vanto della tua capacità di confutare chi ti dia una risposta (sai bene che è più facile interrogare che rispondere), ma sii tu stesso a rispondere e dà la tua definizione di che cosa è il giusto. E guardati dal venirmi a dire che consiste nel doveroso o nel giovevole o nel vantaggioso o nel lucroso o nell'utile, ma dimmi con chiarezza ed esattezza la tua definizione, qualunque sia: perché io non mi terrò soddisfatto se continuerai con simili frottole».

¹⁹ L. Strauss, "Sulla *Repubblica* di Platone", in *La città e l'uomo*, cit., p. 137.

ne diminuisce altri, proprio come in una caricatura, e ne interpreta il ruolo. Mentre il filosofo ricerca la verità al di là della *doxa*, Trasimaco plasma il suo discorso sul senso comune di chi guarda, dal basso verso l'alto, il giusto come utile del più forte. Insomma, dove il filosofo irrita per il suo modo di procedere obliquo, reso difficile dal fatto che il discorso non si dimostra sempre capace di racchiudere il vero, Trasimaco si comporta come un poeta che imita e dà voce alla città esistente, e dunque la compiace. Non a caso Strauss sostiene che Trasimaco potrebbe rappresentare «la versione platonica del Discorso Ingiusto, in contrapposizione a Socrate come rappresentazione del Discorso Giusto; ed è sottointeso che, mentre nelle *Nuvole* vince il Discorso Ingiusto, nella *Repubblica* vince il Discorso Giusto»²⁰. Ma la *Repubblica*, si è detto, rappresenta l'impossibile. Dunque dobbiamo dire che nella città può vincere solo il Discorso Ingiusto? L'interpretazione straussiana delle *Nuvole* di Aristofane può essere utile per rispondere a questa domanda.

Strauss dedica un intero volume, *Socrates and Aristophanes* (1966), alle opere del commediografo greco e al “suo” ritratto di Socrate poiché Socrate, come il filosofo tedesco ricorda nell'Introduzione al testo, ha “almeno” quattro volti²¹. Le principali fonti che ci parlano di lui sono, infatti, Aristofane, Senofonte, Platone, e, in misura minore, Aristotele. Senofonte e Platone sono, ovviamente, gli “amici” di Socrate, mentre Aristofane è per eccellenza uno dei suoi accusatori, come viene ricordato nell'*Apologia*. Il commediografo, insomma, ci appare, almeno superficialmente, come un “non amico” del filosofo. Eppure, si chiede Strauss, le cose stanno davvero così? Socrate e Aristofane sono separati da una distanza incolmabile, da un'inimicizia sincera del secondo nei confronti del primo o, piuttosto, dobbiamo dire che «Aristophanes was his friend, but somewhat envious of his wisdom»²²? Per comprenderlo,

²⁰ *Ibid.*, p. 132.

²¹ Cfr. L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, Chicago 1966, p. 3.

²² *Ibid.*, p. 5.

si dimostra necessario analizzare il Socrate delle *Nuvole* e i temi di questa commedia messa in scena per la prima volta nel 423 a.C., vale a dire ventiquattro anni prima del processo al filosofo.

La vicenda è nota: il povero Strepsiade è perseguitato dai creditori a causa della vita dissoluta e dell'amore per i cavalli del figlio Fidippide. Per uscire da questa situazione, il padre decide di mandare il figlio alla scuola di Socrate poiché, sostiene:

Di saggi spiriti è il Pensatoio. Vi abita gente che ti convince, a furia di chiacchiere, che il cielo è la cappa di un forno, sistemata intorno a noi, noi invece i carboni. Loro, basta che li paghi, insegnano a vincere cause buone e perse: con la chiacchiera [...] Stanno da loro tutti e due i Discorsi, dicono: quello più forte, qualunque sia, e il più debole. Di questi due discorsi il più debole, dicono, a furia di chiacchiere vince anche le cause perse. Se tu mi impari questo Discorso, quello storto, non tornerei un centesimo di tutti i debiti che oggi ho per causa tua.²³

Insomma, se Fidippide imparerà l'arte sottile insegnata da Socrate, allora sarà in grado di trasformare l'infelice situazione economica del padre e di essere, finalmente, una fonte d'aiuto. Ma il figlio rifiuta, ed è così il vecchio Strepsiade a presentarsi al Pensatoio del filosofo. Qui trova discepoli impegnati in improbabili indagini naturali mentre Socrate, sospeso in aria, sta "scrutando" i fenomeni celesti. Un mondo alla rovescia, in sostanza, in cui non valgono le semplici regole della tradizione e del senso comune poiché tutto è rivolto a una continua, seppur comica e inutile, ricerca, e all'adorazione di nuove divinità: le Nuvole. Ora, Strepsiade, nonostante alcune resistenze iniziali, viene accolto dal filosofo e dai suoi discepoli rivelandosi però incapace di comprendere ciò che gli viene insegnato e sarà allora il figlio, incuriosito dall'attività del Pensatoio, a entrarvi per apprendere l'arte del Discorso Ingiusto contro il Discorso Giusto (che rappresenta qui ciò che è buono per tra-

²³ Aristofane, *Le Nuvole*, tr. it. di B. Marzullo, Newton Compton, Roma 2003, p. 193.

dizione). Fidippide è uno studente migliore del padre e, imparata la lezione di Socrate, non saprà soltanto liberarsi dei creditori ma, soprattutto, potrà usare questa sua “nuova” consapevolezza contro i genitori, affermando che è giusto che i giovani picchino i vecchi, che i figli picchino i genitori. Ed è a questo punto, nel punto cioè in cui il mondo alla rovescia del Pensatoio è entrato nel mondo della città, che Strepsiade, sconvolto e spaventato, decide di dar fuoco alla scuola di Socrate, simbolo della rovina morale del figlio.

È quasi superfluo notare che il filosofo presentato da Aristofane nelle *Nuvole* si differenzia da quello di Senofonte e di Platone per un particolare importante: il Socrate aristofaneo è un sofista e un filosofo naturale. Tuttavia, per Strauss, questo non è un dettaglio secondario o che possa essere giustificato ricorrendo semplicemente alle esigenze comiche di Aristofane o alla volontà di dipingere un ritratto deliberatamente falso del filosofo. Al contrario, il Socrate indagatore delle pulci e del cielo rappresenta, per Strauss, il Socrate che non ha ancora compreso la natura della vita politica e che, di conseguenza, non ha ancora quei caratteri sociali di prudenza, di pubblica moderazione, che il filosofo politico deve avere (moderazione e prudenza che saranno invece proprie del Socrate platonico e, ancora di più, del Socrate senofonteo). Da questo punto di vista, non è importante porsi domande sulla correttezza storica di questo Socrate; ciò che conta è che il suo essere immerso in questa, per quanto comica, ricerca filosofica naturale e nell'indifferenza rispetto al predominio del Discorso Ingiusto su quello Giusto (vale a dire del Discorso coerente con la morale della città), dichiarano precisamente ciò che Aristofane pensa di Socrate: è indifferente alla politica e alla vita associata della comunità in cui vive, «he has the defect of the pure theoretician; he lacks *phronesis*; he has not reflected on the conditions or the context of his own doing: he lacks self-knowledge. Owing to his lack of *phronesis* he can not imitate life

properly; he is a-Music»²⁴. In sostanza, Socrate è uno che fissa il cielo senza accorgersi della terra (e dei suoi pericoli).

Di nuovo, potremmo interrogarci sulla correttezza di questo ritratto oppure, come Strauss ci invita a fare, considerare che, al di là delle deformazioni comiche, questa maschera socratica è la sola che Aristofane, come poeta, potesse lasciarci non di un filosofo qualunque, ma del filosofo per eccellenza. E questo non per odio o per semplice moralismo. L'Aristofane di Strauss è forse un buon patriota preoccupato per la decadenza dei costumi, ma non certo perché in lui vi sia una nostalgia sincera per i tempi andati. L'Aristofane di Strauss è, semplicemente, un antagonista del filosofo perché quello è il ruolo che deve ricoprire per la città e per la salvezza della città, ma non un suo nemico:

The philosopher is necessarily ridiculous in the eyes of the multitude and therefore a natural subject for comedy. If for one reason or another the choice of Socrates recommended itself to Aristophanes, the poet was free to involve him in the most laughable situations into which a philosopher could fall, without necessarily bringing out the peculiarities of the individual philosopher Socrates [...] Being a poet, he is concerned with making men in the cities good and noble; being a comic poet, he is concerned with concealing vice, i.e., with depriving vice of its attraction by ridiculing.²⁵

I filosofi sono necessariamente ridicoli agli occhi della moltitudine. Ma anche la moltitudine lo è agli occhi dei filosofi. La natura dei non filosofi si produce e si consuma all'interno della città, mentre quella dei filosofi porta in una direzione sostanzialmente estranea allo spazio cittadino. È come se Strauss immaginasse continuamente la filosofia e la città come due circonferenze concentriche: hanno lo stesso centro, vale a dire lo stesso punto problematico su cui poggia la loro fondazione, ma non si toccano in alcun modo. O almeno mai dovrebbero toccarsi perché

²⁴ L. Strauss, "The Clouds", in *Socrates and Aristophanes*, cit., p. 49.

²⁵ *Ibid.*, pp. 5-6.

la filosofia, pur avendo la stessa forma della città, si determina in uno spazio esterno. Se questa separazione viene meno, l'elitario Strauss vede due soli effetti possibili: la distruzione della città, incapace di sopportare la ricerca filosofica della verità; oppure la distruzione della filosofia, la distruzione della sua libertà e la costrizione del filosofo in una situazione simile a quella descritta da Tocqueville a proposito dell'indipendenza intellettuale negli Stati Uniti: «in America, la maggioranza traccia un cerchio formidabile attorno al pensiero»²⁶, al suo interno si può dire ciò che si vuole ma, oltre il suo limite, si è sotto il controllo della moltitudine.

Ora, il Socrate aristofaneo è un ingenuo, qualcuno che dovrebbe imparare dalle stesse divinità che ha scelto di adorare. Infatti, quando le cose si mettono male, quando il caso di Strepsiade comincia a farsi pericoloso, le Nuvole abbandonano il filosofo sostenendo la necessità di punirlo per la sua empietà. Le Nuvole sono divinità nuove: proclamano di discendere da Oceano, padre di tutti gli dèi, ma si trovano in una posizione marginale essendo adorate solo all'interno del Pensatoio. Quale occasione migliore per unirsi alle divinità cittadine che schierarsi, alla fine della commedia, contro Socrate? E infatti, sottolinea Strauss, non appena quest'opportunità si presenta con l'arrivo di Strepsiade, "l'uomo tra le classi", l'uomo che valica il confine tra città e filosofi, «the Clouds grasp that opportunity with eager hands»²⁷ e questo, aggiunge, rivela fino in fondo la loro natura davvero divina. Cosa significa? Semplicemente che il divino non è altro che il doppio più potente del politico; un doppio che lo precede nella nascita solo per poterlo fondare e legittimare con forza maggiore. Le Nuvole, da questo punto di vista, sono sagge di quella saggezza che Socrate, attraverso gli occhi di Aristofane, non ha: esse agiscono con assennatezza abbandonando il filosofo che si è invece rivelato incapace di prudenza. Come ha potuto pensare che il vec-

²⁶ A. Tocqueville, *La democrazia in America*, tr. it. di S. Tosi, Utet, Torino 2007, p. 63.

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

chio Strepsiade fosse pronto per il suo insegnamento? Come ha potuto credere di poter affermare il carattere convenzionale di ogni norma? Il carattere convenzionale della stessa famiglia e del rispetto dovuto ai genitori? Se tutti gli uomini fossero filosofi, e se tutti fossero in grado di dedicarsi alla filosofia, allora il Socrate aristofaneo non metterebbe in pericolo la città, né sarebbe un pericolo per se stesso. Ma la maggioranza degli uomini non è, né sarà mai, spinta dall'amore per il sapere e animata da un *eros* analogo a quello che muove i filosofi.

L'*eros* filosofico spinge alla contemplazione del Bene e alla sua ricerca; quello non filosofico all'unione dei corpi e all'incontro tra gli individui. Il primo ha un movimento verticale, il secondo orizzontale, e quest'ultima direzione è, non a caso, quella propria della descrizione aristofanea dell'Amore nel *Simposio*: corpi divisi a metà che ricercano la loro unione²⁸. Socrate, di contro, dirà che «l'Amore è desiderio di possedere sempre il bene [...] e di generare e partorire in seno della bellezza»²⁹. Per quanto l'*eros* socratico possa condurci verso mete più alte, Strauss ci invita a riflettere su cosa sia più affine al senso comune e ai bisogni della comunità politica: la nobiltà dell'amore platonico o l'unione effettiva determinata da quello aristofaneo? Evidentemente il secondo. L'amore delle anime che indirizza verso la ricerca di ciò che è più elevato è, di per sé, un progetto privo di utilità dal punto di vista sociale, un progetto che spinge al di là della città, un progetto che, soprattutto, non è attraente agli occhi dei non filosofi, proprio come la vita nella città giusta. Attrazione che la poesia, al contrario, sa esercitare proprio perché prende seriamente la città e i suoi bisogni, anche nella caricatura comica dello scontro tra filosofi e non filosofi.

Strauss ci porta di nuovo, dunque, al problema della seduzione e della persuasione attraverso la seduzione. Il filosofo, a differenza del poeta, non sa sedurre le folle, se non brevemente e rischiosamente co-

²⁸ Cfr. Platone, *Simposio*, Libro XIV, tr. it. di F. Acri, Einaudi, Torino 1970.

²⁹ *Ibid.*, Libro XXV.

me nel caso di Strepsiade e del figlio Fidippide. Ed è questo che Aristofane ci mostra nelle *Nuvole*, «Aristophanes' wisest comedy»³⁰: non il lato assolutamente ridicolo della filosofia, ma la filosofia come impresa ridicola agli occhi del popolo. Così Aristofane, lontano dal poter essere semplicemente definito un “nemico” di Socrate, si presenta nella lettura straussiana come un amico, un amico, però, invidioso della saggezza del filosofo e della sua assoluta libertà³¹: mentre il poeta dipende, per il successo, dall'applauso del pubblico e dunque dall'approvazione della massa, il filosofo, specie quando non ha ancora imparato la prudenza come virtù necessaria per la sua salvezza, vive in uno stato di assoluta indipendenza dai non filosofi e dalle loro convenzioni. Almeno finché Strepsiade, o qualunque altro rappresentante del pubblico, della vita associata da cui il filosofo si astraie, non si presenta alla porta per dare fuoco alla sua scuola.

La città ha bisogno della poesia, così come la città ha bisogno delle sue divinità e della sua tradizione. La poesia nasconde, almeno allo sguardo dell'uomo comune, la verità sull'uomo e sulla città. Se è vero che il poeta imitatore è simile al pittore perché «ha stretto rapporto con un altro e consimile elemento dell'anima nostra, ma non con il migliore. E così, ecco che non potremmo a buon diritto accoglierlo in uno stato che dev'essere ben governato, perché risveglia e alimenta questo elemento dell'anima»³², è altrettanto vero che, posta l'impossibilità straussiana della fondazione della città giusta, retta dalla parte razionale, l'arte della parola propria del poeta, che è poi parola ancestrale, parola religiosa nel senso di una religiosità piena, originaria, mitica, continua a sfidare la parola filosofica e la sua ricerca della conoscenza all'interno della città. Questo non perché la poesia non conosca la differenza tra verità e finzione, ma perché la poesia ha una forza edificante,

³⁰ L. Strauss, “The *Clouds*”, in *Socrates and Aristophanes*, cit., p. 53.

³¹ Cfr. *ibid.*, “Introduction”, pp. 4-7.

³² Platone, *Repubblica*, 605a-b, cit.

dal punto di visto teologico-politico, che la filosofia, per sua costituzione, non ha:

Il poeta è conosciuto come qualcuno che fa o produce cose che esistono soltanto in virtù del suo fare o produrre, benché queste si presentino come se esistessero indipendentemente dal fare del poeta. La poesia è finzione. La poesia, quanto distinta dal canto, presuppone la consapevolezza della differenza tra finzione e verità; e si occupa di quella differenza, cioè si cura della verità. Il poeta dice la verità (la verità sull'uomo) attraverso la finzione. La finzione consiste in primo luogo nel magnificare e nell'abbellire (e al contempo nel dissimulare) importantissime verità sugli uomini.³³

Insomma, la poesia dice la verità senza dichiararla, vale a dire la racconta rendendola sopportabile per l'uomo. Sembra che Strauss, tornando spesso sulla lotta tra poesia e filosofia, voglia ridare vita allo scontro tra dionisiaco e apollineo sostenendo però che, al fondo, in entrambi gli elementi sia possibile rintracciare qualcosa di Dioniso e qualcosa di Apollo. Se infatti si comincia a concepire Platone dal punto di vista straussiano, si dovrà riconoscere che il fondo oscuro, vitale, istintivo, che Nietzsche aveva posto sotto il nome di Dioniso, rimane presente nella filosofia politica platonica poiché, mentre si eleva verso le vette della razionalità, continua ad avvertire la presenza del dato passionale e conflittuale dell'esistenza umana. Allo stesso modo il poeta, quello tragico nella profondità e quello comico in una comicità che è in realtà, per Strauss, terribilmente seria, ha una consapevolezza filosofica del problema costituito dalla convivenza umana. Potremmo allora dire che i due elementi si sfidano a partire da una coscienza comune. E Platone, il Platone "realista" di Strauss, mentre attacca il poeta, si impossessa dei suoi mezzi. Mentre dipinge la città giusta dove l'armonia tra le parti vince sul caos, dà forma, con le *Leggi*, a un dialo-

³³ L. Strauss, "Tucidide: il significato della storia politica", in *Gerusalemme e Atene*, cit., p. 94.

go sulla consapevolezza che il filosofo può, nella migliore delle ipotesi, fare semplicemente avanzare la vita associata verso norme migliori, verso una forma di educazione pubblica che possa davvero creare buoni cittadini. Lo straniero ateniese mostra i limiti delle costituzioni di Creta e di Sparta ai vecchi Clinia e Megillo, ma lo fa declinando una costituzione che dedica grande importanza agli dèi, e alla difesa e dimostrazione della loro esistenza attraverso leggi che, oltre a provare la loro bontà per via razionale (o quasi razionale, perché il discorso è comunque rivolto a non filosofi), devono essere rafforzate da un racconto mitico:

La legge deve essere resa pubblica attraverso il supporto di un racconto mitico che, insieme alla legislazione vigente, la rende *autoritativa*: la teologia, in particolare il *racconto mitico* sulla teologia, diventa il preludio *teologico-politico* della legislazione. Infatti gli dèi, nel loro essere la personificazione del principio politico dell'autorità *paterna*, legiferano sulle "cose necessarie" per la condotta umana: da questo punto di vista, obbedienza alle leggi della città e venerazione degli dèi sono la stessa cosa, perché giustizia e pietà indicano il fondamentale compito, di natura patriottica, affidato al cittadino.³⁴

La vita umana, come Strauss aveva affermato riflettendo sulla questione ebraica, non sarà mai libera da contraddizioni, da tensioni, da regressi a stadi precedenti. Tutto ciò che si può fare, e che la filosofia politica deve tornare a fare, è prendere coscienza di questa problematicità insolubile adottando soluzioni teologico-politiche idonee agli "ordinamenti concreti" con cui si deve fare i conti. Sperare nel comando della ragione, e sperare con questo di stabilire un principio immutabile di armonia, è un'illusione. Prendere atto della realtà e accettare che il legislatore sia sempre, in qualche modo, un profeta o un uomo che agisce assecondando la volontà divina, è invece, per Strauss, supremo e ne-

³⁴ C. Altini, "Introduzione", in *Le «Leggi» di Platone Trama e argomentazione*, cit., p. XLVI.

cessario realismo. La sua interpretazione di Platone e, più in generale, della filosofia politica classica e della storia politica classica con Tucidide, mira ad auspicare un ritorno alla saggezza antica come consapevolezza che non esiste verità priva di finzione, o bugia del tutto infondata. Del resto, se la filosofia tende a una conoscenza che non troverà mai il conforto di un approdo definitivo e se la moltitudine, incapace di migliorarsi, sarà sempre e solo guidata dalla capacità immaginativa e persuasiva, ma per questo non irrazionale, di legislatori-profeti, allora la verità sembra diventare, seguendo Strauss, una finzione tanto più grande della bugia data al popolo.

Ma la verità, per Socrate come per Ipazia, è una questione importante. Una questione che può essere mascherata o raccontata con parole diverse a interlocutori diversi, eppure essenziale per una pratica filosofica che non si sottrae alla vita ma che, al contrario, ricorda continuamente di appartenere al mondo in cui vive. Ecco perché oltre i molti volti dei due filosofi rimane, come ultima e definitiva parola, la loro morte. La condanna di Socrate e l'omicidio di Ipazia sopravvivono certo a conferma del pericolo che la parola radicale corre all'interno della città, ma anche a conferma della forza che il pensiero razionale deve, nonostante tutto, rivendicare per sé. Una forza incapace di resistere alla calunnia e al ritorno violento della folla, eppure capace di ricordare la necessità di riflettere intorno al giusto in un senso che superi le convenzioni.

Se dunque Strauss non può essere smentito quando afferma che filosofia e città tendono verso direzioni opposte, è altrettanto vero che assumere questa posizione come dato definitivo significa annullare qualunque possibilità di cambiamento e rinunciare, come invece auspicava il discepolo di Ipazia Sinesio, a un'integrazione del basso e dell'alto. Ancora di più significa condannare la ricerca filosofica a impresa sterile ed effimera: una filosofia che si astraie dal mondo, infatti, è destinata a consumarsi in fretta mentre consuma, parallelamente, an-

che la possibilità che l'esistenza collettiva possa farsi più razionale. E un filosofo che resti chiuso nel suo giardino potrà forse evitare la persecuzione, ma non potrà mai provare la sua verità.

Come scrisse Alexandre Kojève nella replica a *On Tyranny* di Strauss:

Il pericolo che corrono gli abitanti delle diverse “accademie”, “licei” e “Repubbliche delle lettere” deriva da ciò che si chiama “spirito di parrocchia”. Certo la “parrocchia”, in quanto società, esclude la *follia*, che è essenzialmente asociale. Ma lungi dall'escludere i *pregiudizi*, tende al contrario a coltivarli [...]. Dovere del filosofo è di allontanarsi da tali pregiudizi il più velocemente rapidamente e il più radicalmente possibile. Ebbene, ogni società chiusa in se stessa che adotti una dottrina, come ogni élite selezionata in funzione dell'insegnamento di una dottrina, tende a consolidare i pregiudizi che questa dottrina implica. Il filosofo che fugge i pregiudizi dovrebbe, dunque, cercare di vivere nel grande mondo (in “piazza” o “nella via” come Socrate) e non in una “parrocchia”, repubblicana o aristocratica che sia.³⁵

Ipazia, come Socrate, ha cercato di vivere nel mondo e ha fatto della sua città il luogo d'incontro, o della speranza d'incontro, tra la ricerca del vero e la comprensione della realtà, tra l'ascesa verso ciò che è superiore e la consapevolezza che solo la conoscenza di ciò che è prossimo permette di avvicinarsi all'ideale. La sua fine, in questo, rappresenta una sconfitta solo parziale. Arrendersi alla tesi straussiana, sposando l'idea che nessuna comunicazione sarà mai possibile tra il “saggio” e la moltitudine, sarebbe invece un modo per perpetrare, nell'illusione di limitarli, l'ingiustizia commessa in ogni tempo contro la ragione e i rischi che il pensiero corre quando cerca di farsi pratica di vita che guarda alla città come luogo naturale di espressione.

³⁵ A. Kojève, L. Strauss, “Tirannide e saggezza”, in *Sulla tirannide*, tr. it. di D. De Pretto e A. Gnoli, Adelphi, Milano 2010, p. 172.